

Tilburg University

Het eigene en het vreemde. Over twee vormen van tolerantie

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:

Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology

DOI:

[10.2143/BIJ.63.4.822](https://doi.org/10.2143/BIJ.63.4.822)

Publication date:

2002

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Jonkers, P. H. A. I. (2002). Het eigene en het vreemde. Over twee vormen van tolerantie. *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 4. <https://doi.org/10.2143/BIJ.63.4.822>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

HET EIGENE EN HET VREEMDE

TWEE VORMEN VAN TOLERANTIE

PETER JONKERS

1. Inleiding

Als we de recente discussies over (religieuze) tolerantie in de media overlopen, kunnen we een opvallende tegenstelling constateren. Aan de ene kant stelt onze samenleving zich uitermate tolerant op ten opzichte van vreemde overtuigingen, leefgewoonten, etc. Sinds de intrede van allerlei groepen allochtonen in onze samenleving in de periode na 1960 zijn we opvallend toleranter geworden ten aanzien van allerlei afwijkende denkbeelden en praktijken, met name ook op religieus gebied. In het spoor van het multiculturalisme-debat lijkt het er soms zelfs op dat tolerantie tot de hoogste waarde in onze maatschappij is geworden: om maar niet als intolerant bestempeld te worden vermijden we om een afwijzend of zelfs maar kritisch oordeel uit te spreken over vreemde ideeën en leefgewoontes. Men kan zich evenwel afvragen of tolerantie op die manier niet verwatert tot een kleurloos naast elkaar bestaan van particulariteiten: alle verschillen moeten gerespecteerd worden, niet omdat ze waardevol zijn, maar alleen op grond van hun verschillend-zijn. Aan de andere kant zijn er ook mensen die vinden dat het veel te ver gekomen is met onze tolerantie, omdat zij onvermijdelijk leidt tot cultureel en religieus relativisme. Als reactie daarop stellen zij een bepaalde, rigide opvatting van culturele en religieuze eigenheid voorop en beoordelen vanuit die houding vreemde culturen en religies: zij worden alleen maar getolereerd in de mate dat zij ingepast kunnen worden in de eigen cultuur en religie. Hier doet het spookbeeld op van de militante intolerantie.¹

In de politieke filosofie bestaat er over deze problemen een uitgebreide discussie. In dit artikel wil ik echter een andere weg bewandelen, namelijk die van

de wijsgerige antropologie. Meer bepaald zal ik dieper ingaan op de complexe relaties tussen het eigene en het vreemde, die hierbij in het geding zijn. Als we vanuit die optiek de hierboven aangeduide vorm van tolerantie analyseren, blijkt dat zij berust op een erg gesloten opvatting van onze eigenheid: we zijn bereid het andere, vreemde, etc. te gedogen zolang we daar geen overlast van ondervinden. Vanuit dit perspectief is overlast dan de mate waarin dit vreemde in onze afgesloten identiteit dreigt binnen te breken en zo onze eigenheid verstoort. Een voorbeeld ter verheldering: "In principe hebben we niets tegen druggebruikers, als we er maar geen last van hebben." Als ons echter gevraagd wordt of we deze mensen als burens willen tolereren, en bereid zijn om de onvermijdelijke (over)last die dat met zich meebrengt voor lief te nemen, antwoorden we meestal afwijzend.² Hieruit blijkt dat onze ogenschijnlijk buitengewoon tolerante houding in feite slechts zo ver reikt als ons vermogen om onze eigenheid veilig af te grenzen tegenover die van anderen. Als die eigenheid verontrust of aangetast dreigt te worden door het vreemde, is het meestal afgelopen met onze tolerantie. De in onze tijd dominante vorm van tolerantie komt dus in feite neer op een houding van onverschilligheid ten opzichte van het vreemde: we proberen ons zo weinig mogelijk te storen aan de eigenheid van anderen, en eisen omgekeerd voor ons het recht op om met rust gelaten te worden in onze eigenheid.³ We zijn ook bereid om voor onze rust een behoorlijk hoge maatschappelijke prijs te betalen, namelijk die van een sociaal-economische en culturele segregatie. Hiermee is duidelijk dat ons courante begrip van tolerantie kadert in een liberale traditie, die van het individuele zelfbeschikkingsrecht: we eisen van de staat en de samenleving dat zij de concrete uitoefening van dit recht (i.c. de diverse *lifestyles*) positief mogelijk maken of op zijn minst tolereren.

Om elk misverstand hierover bij voorbaat te vermijden wil ik het belang van deze vorm van tolerantie uitdrukkelijk onderstrepen; zij is niet per definitie iets verwerpelijks. In tegendeel, vanuit politiek-filosofisch perspectief moeten we zelfs stellen dat deze houding van neutraliteit tegenover bepaalde uitingen van

² J. Kerkhofs, 'Hoe pluralistisch zijn wij eigenlijk in Europa?' In: K.-W. Merks en H.L. Beck (red.), *Religieus pluralisme – Dynamiet of dynamiek?* Amsterdam, 1997, 38. Kerkhofs laat zien dat met name in Nederland een grote discrepantie bestaat tussen de juridische tolerantie tegenover soft-drugs (het zogenaamde gedoogbeleid) en de maatschappelijke acceptatie van de gevolgen daarvan (de overlast). Terwijl in West-Europa 58% van de bevolking geen druggebruikers in de buurt wenst, loopt dit percentage in Nederland op tot 72%.

³ M. ten Hooven geeft hiervan een aantal treffende voorbeelden. M. ten Hooven, 'De lege tolerantie – inleiding. Op zoek naar nieuwe vormen van verdraagzaamheid'. In: M. ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. 11 e.v.

¹ Vgl. Th. W.A. de Wit, 'De trivialisering van de tolerantie: Zowel 'te veel' als 'te weinig' bedreigt de verdraagzaamheid'. In: M. ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Boom, Amsterdam, 2001, 85 e.v.

anders-zijn het minimum is dat de samenleving van haar leden kan en moet eisen om iedereen zo veel mogelijk de vrijheid van zijn eigenheid te garanderen. "Tolerantie zorgt ervoor dat anders-zijn mogelijk is; anders-zijn maakt tolerantie noodzakelijk."⁴ Deze vorm van tolerantie staat in een lange en eerbiedwaardige liberale traditie die de neutraliteit van de staat ten aanzien van de (geloofs)overtuigingen van zijn burgers verdedigt.⁵ Tolerantie bestaat hier dus in de vreedzame coëxistentie van verschillende eigenheden.

Deze neutrale vorm van tolerantie komt echter behoorlijk onder druk te staan op het moment dat we geconfronteerd worden met een *verontrustende* vreemdeheid. Wat gebeurt er met onze tolerantie als we om welke reden dan ook niet neutraal *kunnen* staan tegenover allerlei vreemde, ja soms ronduit bizarre ideeën en praktijken, omdat zij onze eigenheid op de een of andere manier verontrusten, haar dreigen te ontregelen? Op dat moment is het hoe dan ook afgelopen met het ongestoorde genieten van onze eigenheid. Wanneer onze eigenheid in het geding is, zijn wij onontkoombaar een betrokken partij; het gaat hier immers om het behoud van onze eigenheid, ons eigen-belang in de strikte zin van het woord. Het opkomen voor deze eigenheid zet dan ook vaak aan tot onverdraagzaamheid of is op zijn minst de voedingsbodem voor allerlei pleidooien om duidelijke grenzen te stellen aan onze tolerantie. Hiermee komen we op het spoor van wat sommigen het eigenlijke probleem van de tolerantie noemen. Het kan samengevat worden in de vraag: kan en moet ik datgene wat voor mij onverdraaglijk is toch verdragen?⁶ In deze situatie wordt de draagkracht van onze verdraagzaamheid tegenover het vreemde op de proef gesteld. Deze beproeving wordt nog eens extra aangescherpt als we ons realiseren dat tolerantie gewoonlijk niet zo zeer meningen en overtuigingen betreft, maar ingewortelde praktijken en leefgewoonten. In abstracto kan ik nog wel tolerant zijn tegenover de ideeën van bepaalde islamieten over de volstrekt ondergeschikte plaats van de vrouw in het openbare leven; onze leefwerelden zijn immers volledig van elkaar gescheiden, zodat mijn eigenheid door die ideeën geenszins in de discussie daarover betrokken wordt. Maar mijn tolerantie zou behoorlijk onder druk komen te staan indien een van mijn dochters naar huis zou komen met een islamitische vriend die deze ideeën in de praktijk op haar zou willen uitproberen. Wat kan tolerantie inhouden en hoe ver kan

⁴ M. Walzer, *Tolerantie*, Baarn, 1998, 8. In dezelfde lijn definieert Walzer tolerantie als "de vreedzame coëxistentie van groepen mensen met een verschillende geschiedenis, cultuur en identiteit."

Vgl. M. Walzer, *Idem*, 10.

⁵ Vgl. bij voorbeeld J. Locke, *Letter concerning toleration*.

⁶ H. De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?* Kok Agora/Pelckmans, Kampen/Kapellen, 1993, 80.

zij reiken op het moment dat mijn eigenheid werkelijk op het spel komt te staan of in gedrang komt? In het vervolg zal ik de tolerantie voor datgene wat mijn eigenheid verontrust de betrokken of geëngageerde vorm van tolerantie noemen.

Het is uiteraard onjuist om te beweren dat neutrale en betrokken tolerantie de enig mogelijke vormen van tolerantie zouden zijn. Walzer spreekt terecht van een continuüm, gaande van de minimale houding van een berustende acceptatie van anders-zijn omwille van de vrede over allerlei vormen van meer substantiële openheid voor het vreemde tot de maximale houding van een enthousiaste bekrachtiging daarvan.⁷ Mijn reden om abstractie te maken van de maatschappelijke realiteit van dit continuüm door neutrale en geëngageerde tolerantie tegenover elkaar te stellen is dat ik op die manier meer helderheid hoop te krijgen over datgene wat tolerantie mogelijk maakt. Hierbij staat de vraag van de verhouding tussen het eigene en het vreemde centraal.

2. Pluralisme, godsdienstvrijheid en tolerantie

Tot hertoe heb ik het vooral gehad over tolerantie zonder meer, en nog maar in beperkte mate over religieuze tolerantie. Teneinde het specifieke karakter daarvan scherper in beeld te krijgen is het eerst en vooral van belang te laten zien dat de nood aan religieuze tolerantie pas ontstaat in een situatie van pluralisme. Wanneer een gelovige in aanraking komt met andere geloofsopvattingen en praktijken of met niet-religieuze levensbeschouwingen, wordt hij zich bewust van zijn religieuze eigenheid en moet hij zich gaan verhouden tot het vreemde dat – meestal ongevraagd – in zijn leefwereld binnentreedt. Natuurlijk is dit pluralisme van alle tijden; het kan hoogstens groter of kleiner zijn, maar is nooit helemaal afwezig. Zelfs in een periode van grote religieuze homogeniteit, zoals de middeleeuwen, hebben vooraanstaande theologen zich gebogen over de vraag welke houding christenen moesten aannemen tegenover joden, heidenen en kettlers.⁸ In de moderniteit neemt dit pluralisme echter veel scherpere vormen aan; we hoeven daarbij maar te denken aan de verwoestende kracht van de godsdienstoorlogen die Europa in de tweede helft van

⁷ M. Walzer, *Tolerantie*, 19-20. Walzer merkt op dat in deze laatste houding het vreemde niet langer een bedreiging of verontrusting van mijn eigenheid is, maar veeleer een verrijking daarvan. Hij vraagt zich echter terecht af of deze houding nog onder tolerantie valt. Wanneer ik het vreemde als een waardevolle aanvulling van mijn eigenheid ervaar, staat het niet langer als iets werkelijk vreemds tegenover mij. Dan verdwijnt het eigenlijke probleem van de tolerantie uit het vizier.

⁸ G. Schlüter und R. Grötker, *Toleranz*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, 1253.

de 16^e en de het begin van de 17^e eeuw verscheurden. Als gevolg daarvan klinkt de roep om religieuze tolerantie in deze periode ook luider dan ooit tevoren.

Wat is er nu eigen aan het religieuze pluralisme in de moderne tijd, en wat impliceert dat voor de idee van religieuze tolerantie? De Franse filosoof Paul Valadier brengt dit pluralisme (dat uiteraard breder is dan het strikt religieuze pluralisme) in verband met "een specifiek regime van de rede".⁹ De moderne rede neemt afstand "van een globaliserende en uniformerende kijk op de dingen ten gunste van een beperkte benadering; [zij] is zich bewust van de vooronderstellingen en is in staat deze ter discussie te stellen, ... is gevoelig voor de pluraliteit van benaderingen, van methoden en van complementaire en niet tot elkaar te herleiden standpunten."¹⁰ De rede erkent dus eerst en vooral haar eigen perspectivisme, haar gebondenheid aan allerlei onbereflecteerde standpunten en praktijken. Specifiek voor het *moderne* regime van de rede is dat zij inziet dat deze situationele gebondenheid niet slechts een voorlopige etappe is op de weg naar de opheffing van alle particuliere geloofsovertuigingen in één, allesomvattende waarheid, maar ten principale onophefbaar is. Met name dit laatste inzicht maakt het verschil uit tussen de moderne en de premoderne gestalte van de rede. Op die manier wordt het pluralisme expliciet in de kern van de rede verankerd, en geïnstitutionaliseerd in de politieke staatsvorm van de democratie als basis van alle menselijk samenleven. "De democratie bestaat er juist in dat ze de pluraliteit van gezichtspunten serieus neemt."¹¹ Ze spoort deze gezichtspunten aan om zich te uiten in de politieke agora, zodat ze politiek erkend en gehonoreerd kunnen worden. Maar juist omdat zij het pluralisme probeert te institutionaliseren, heeft de democratie een tegenwicht nodig. Haar waagstuk bestaat erin "om uit verscheidenheid en zelfs uit tegenstelling of meningsverschillen een eenheid te doen ontstaan, die echter altijd opnieuw de proef van de pluraliteit moet ondergaan."¹² Pas in deze situatie van een geïnstitutionaliseerd pluralisme kan er sprake zijn van een echte tolerantie tegenover ideeën en praktijken die niet de onze zijn, maar waarvan wij erkennen dat ze de kern uitmaken van de identiteit van anderen.

De samenhang van religieuze tolerantie en levensbeschouwelijk pluralisme roept een nieuwe vraag op: wat is de verhouding tussen religieuze tolerantie

en godsdienstvrijheid? Onder dit laatste verstaan we het door de liberale staat gegarandeerde grondrecht van iedere burger om binnen bepaalde, maatschappelijk aanvaarde grenzen vrij zijn godsdienst en de uitoefening daarvan te kiezen. Historisch gezien ontstaat het onderscheid tussen godsdienstvrijheid en religieuze tolerantie in de moderne tijd. Op het moment dat verschillen in religie en in lidmaatschap van een kerk niet meer beschouwd worden als iets problematisch, als een moreel kwaad, kunnen zij in de eigenlijke zin van het woord ook geen voorwerp van religieuze tolerantie meer zijn. Volgens de overtuiging van de Franse revolutie sluiten godsdienstvrijheid en religieuze tolerantie elkaar uit; zij staan tegenover elkaar als een garantie van vrijheid tegenover een permanente dreiging van tirannie: "De meest onbeperkte godsdienstvrijheid is in mijn ogen een zo heilig recht dat het woord tolerantie, dat als een uitdrukking daarvan zou willen fungeren, mij in zekere zin zelf iets tiranniëks toeschijnt, aangezien [in dat geval] de autoriteit die toereeft over de mogelijkheid zou beschikken om niet te tolereren."¹³ Waarom stelt De Mirabeau hier de religieuze tolerantie in zo'n slecht licht? Inherent aan het christendom als universele heilsreligie is zijn absolute waarheidsaanspraak. Het fundamentele probleem dat De Mirabeau hiermee heeft, is dat het christendom vanwege die waarheidsaanspraak slechts in voorwaardelijke en voorlopige zin tolerant is en gemakkelijk kan onttaarden in een niets en niemand ontziende tirannie tegenover andere heiligheden en vreemde goden. Vanuit een christelijk perspectief lijkt een dwaling immers geen rechten te hebben, en zeker geen recht op verdraagzaamheid. De christelijke opvatting van religieuze tolerantie draagt dus het risico in zich dat zij op een kwade dag omslaat in een intolerante tirannie. Historisch beschouwd heeft De Mirabeau met zijn verwijt ongetwijfeld gelijk: de absolute waarheidsaanspraken van het christendom hebben maar al te vaak gefungeerd als een rechtvaardiging voor een militant intolerante houding tegenover anders- en ongelovigen.

Het is duidelijk dat de vrees voor de intolerante schaduwzijde van de religieuze tolerantie ook in onze tijd nog steeds bij heel wat mensen leeft; hij wordt gevoeld door de beelden over religieus gemotiveerde terreuraanslagen en heilige oorlogen, die in ons collectieve geheugen zijn gegrift. Daarom trekken velen met De Mirabeau de conclusie dat de houding van religieuze tolerantie maar beter plaats kan maken voor het liberale principe van de godsdienstvrijheid. We kunnen hierbij bij voorbeeld denken aan Valadiers beschouwingen

⁹ P. Valadier, 'Bestaat de samenleving dankzij of ondanks het pluralisme?' In: K.-W. Merks en H.L. Beck (red.), *Religieus pluralisme – Dynamiet of dynamiek?* Amsterdam, 1997, 43.

¹⁰ P. Valadier, 'Bestaat de samenleving dankzij of ondanks het pluralisme?', idem.

¹¹ P. Valadier, 'Bestaat de samenleving dankzij of ondanks het pluralisme?', 45.

¹² P. Valadier, 'Bestaat de samenleving dankzij of ondanks het pluralisme?', idem.

¹³ H.G. de Mirabeau, Discours du 22 août 1789. Geciteerd in: G. Schlüter und R. Grötker, 'Toleranz'. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, 1253.

over het moderne besef van de onophelbaarheid van het religieuze en levensbeschouwelijke pluralisme en het daarmee verbonden democratisch regime van de rede; als we Valadiers gedachtegang volgen moeten we wel concluderen dat godsdienstvrijheid de voorkeur geniet boven religieuze tolerantie. Ook de maatschappelijke meningsvorming wijst in deze richting: de meeste mensen vinden een breed maatschappelijk debat over het al dan niet tolereren van allerlei religieuze overtuigingen en praktijken niet zinvol. Zij hebben ervaren dat dergelijke discussies in het verleden steevast uitliepen op een Babylonische spraakverwarring. De laatste decennia is deze spraakverwarring alleen nog maar groter geworden door de toename van het religieus en levensbeschouwelijk pluralisme in onze samenleving. In deze situatie heeft het mensenrecht van de godsdienstvrijheid het grote voordeel dat het in een klap een einde kan maken aan dit soort uitzichtloze discussies. Dit recht neutraliseert immers meningen en ook verschillen van mening op religieus gebied door ze tot een privé-aangelegenheid te maken. Zolang zij het seculiere maatschappelijke samenleven niet in gedrang brengen, dienen zowel de staat als de individuele burgers daar op zijn minst onverschillig tegenover te staan. Door zijn neutraliteit voorkomt het principe van de godsdienstvrijheid dus dat de godsdienst ontaardt in een intolerante tirannie tegenover anders- en ongelovigen.

Wat betekenen deze inzichten nu in het licht van het in de eerste paragraaf gemaakte onderscheid tussen de neutrale en de geëngageerde vorm van religieuze tolerantie? Het is duidelijk dat het principe van de godsdienstvrijheid samenhangt met de neutrale vorm van tolerantie. Als we tegenwoordig zeggen tolerant te zijn tegenover vreemde overtuigingen en leefgewoonten, bedoelen we daarmee in feite dat we proberen om ons zo weinig mogelijk van die vreemdheid aan te trekken, daar een neutrale houding tegenover aan te nemen. Deze neutraliteit is de enige vorm van tolerantie die we in onze tijd kennen. We zijn er immers van overtuigd dat een neutrale houding tegenover om het even welke religie of levensbeschouwing de enige manier is om verlost te worden van het schrikbeeld dat in ons rondspookt, namelijk dat de betrokken vorm van religieuze tolerantie, juist vanwege het feit dat onze eigenheid daarin betrokken is, zou kunnen ontaarden in militante intolerantie op het moment dat we ervaren dat deze eigenheid op een ontoelaatbare wijze in het gedrang komt. Zodoende hebben we dus deze geëngageerde vorm van religieuze tolerantie afgezworen. Op de achtergrond van deze denk- en handelwijze speelt bovendien de overtuiging dat we als volwassen mensen wel tegen een stootje kunnen, dat we veel, zo niet alles kunnen verdragen zolang het maar binnen de grenzen van onze liberale maatschappij blijft. We maken ons niet meer druk om allerlei vreemde ideeën en praktijken, kijken er niet meer van op en zijn

ervan overtuigd dat ze ons niet kunnen raken in onze eigenheid. Met deze overtuiging lijkt het eigenlijke probleem van de tolerantie, het kunnen of moeten verdragen van het onverdraaglijke, definitief opgelost te zijn. Op zijn minst is het uit ons blikveld verdwenen.¹⁴

3. Met rust gelaten worden in mijn eigenheid

Laten we eerst van meer nabij onderzoeken welke opvatting van eigenheid of identiteit ten grondslag ligt aan de neutrale vorm van religieuze tolerantie. Om wat voor 'zelf' gaat het hier en in welke context functioneert het? Vervolgens zal ik hierbij enkele kritische vragen stellen. Met name vraag ik met af of deze vorm van tolerantie werkelijk een oplossing biedt voor het eigenlijke probleem van de tolerantie.

Hierboven hebben we gezien dat de vraag naar religieuze tolerantie acuut wordt in een situatie van religieus en levensbeschouwelijk pluralisme. Hoe is het met dit pluralisme in onze postmoderne tijd gesteld? Zoals we hierboven hebben gezien, werd het moderne regime van de rede gekenmerkt door een gevoeligheid voor de pluraliteit van benaderingswijzen en standpunten die niet tot elkaar te herleiden waren. Wat echter niet betwijfeld werd, was de mogelijkheid om over die standpunten een redelijke dialoog aan te gaan en de waarheidsaanpakken daarvan kritisch te onderzoeken. De rede functioneerde daarbij dus niet alleen als de algemene, bemiddelende instantie tussen de diverse particuliere standpunten van de onderscheiden religies en levensbeschouwingen, maar ook als de kritische beoordelaar van hun waarheidsclaims. Zij werd beschouwd als een universele taal, waarin de diverse overtuigingen op een voor iedereen inzichtelijke wijze verwoord en rationeel beargumenteerd konden worden. Op die manier had de moderne pluraliteit en particulariteit dus haar tegenhanger in de eenheid en universaliteit van de rede. Zoals bekend gold dit met name op het terrein van de godsdienst; het theïsme en deïsme van de Verlichting zijn de bekendste voorbeelden van de pogingen van de moderne rede om de verschillen tussen religieuze standpunten bespreekbaar te maken en ze te betrekken op een gemeenschappelijk rationele grondslag. Deze werd gevonden in de natuurlijke godsdienst en de natuurlijke moraal, die zonder meer boven de

¹⁴ De feitelijke dominantie van deze neutrale vorm van tolerantie met als gevolg dat de religie radicaal wordt teruggedrongen in de privé-sfeer, leidt er paradoxaal genoeg toe dat de hedendaagse samenleving 'erg intolerant kan staan tegenover allerlei publieke uitingen van religiositeit'. Vgl. M. ten Hooven, 'De lege tolerantie - inleiding'.

particulariteit van de geopenbaarde godsdienst en moraal verheven was. Hiermee krijgen we ook de belangrijkste verschillen tussen het moderne en het hedendaagse of postmoderne pluralisme in het oog. In onze tijd is de algemeenheid en eenheid van de rede zelf problematisch geworden, of anders uitgedrukt, meegezogen in de wervelwind van het pluralisme. De hedendaagse filosofie laat zien dat de rede eerst en vooral een *menselijke* rede is, die geworteld is in een specifieke talige, culturele, sociaal-economische etc. bodem. Als gevolg daarvan wordt het vermogen van de rede om als een onpartijdige, kritische rechter van de onderscheiden waarheidspretenties op te treden ernstig in twijfel getrokken.

De meest uitgesproken filosofische vertegenwoordiger van deze hedendaagse visie op het godsdienstige en levensbeschouwelijke pluralisme is Rorty. Hij gaat uit van de radicale contingentie van al onze overtuigingen en praktijken. Bijgevolg hebben alle mogelijkheden om de waarheidsaanspraken van de diverse religies of levensbeschouwingen met elkaar in gesprek te brengen en ze eventueel tegen elkaar af te wegen hun zin verloren. In plaats daarvan is de hedendaagse mens tot het inzicht gekomen dat er een veelheid van 'uiteindelijke vocabulaires' zijn die onderling onvergelykbaar zijn: "Alle mensen dragen een set woorden met zich mee die zij gebruiken om hun daden, overtuigingen en levens te rechtvaardigen. Het zijn de woorden waarmee we onze vrienden prijzen en de minachting voor onze vijanden uitdrukken, onze langtermijn projecten, onze diepste twijfels aan onszelf en onze meest verheven hoop. Het zijn de woorden waarmee we, soms vooruitkijkend en soms achteruitkijkend, het verhaal van ons leven vertellen."¹⁵ Het gaat om *uiteindelijke* vocabulaires: iemand die een vocabulaire gebruikt, kan zijn twijfels over de waarde daarvan slechts met behulp van circulaire argumenten oplossen. Zijn woorden, argumenten en 'waarheden' reiken m.a.w. niet verder dan de kring van gebruikers van dat vocabulaire, daarbuiten is er slechts hulpeloos zwijgen of geweld. Er is immers geen metavocabulaire dat criteria afgeeft met behulp waarvan we het ene vocabulaire zouden kunnen beoordelen als meer waar dan een ander.

Welke gevolgen heeft deze radicaal contingente pluraliteit van vocabulaires nu voor de eigenheid van de postmoderne mens? Door het feit dat hij voortdurend wordt geconfronteerd met alternatieve vocabulaires en onder de indruk is geraakt van de aantrekkelijkheid daarvan, wordt hij beheerst door radicale twijfels over de waarde van zijn eigen vocabulaire. Hij vraagt zich voortdurend

af of hij niet in het 'verkeerde' taalspel is grootgebracht, en is geneigd om zijn vocabulaire op te geven en andere uit te proberen. Omdat alle vocabulaires even contingent zijn, komt er nooit een einde aan die zoektocht, kan hij nooit rust vinden in het ene of het andere vocabulaire. Als gevolg daarvan loopt het 'zelf' van de postmoderne mens het risico nergens meer bij te horen, zijn identiteit te verliezen. Rorty beschouwt een dergelijke handelwijze als pathologisch, maar ziet tegelijk in dat er vanuit de contingentie geen weg terug is naar een of andere vorm van (pre)moderne absoluteheid, waarin het 'zelf' een betrouwbaar houvast zou kunnen vinden. Het heeft dus geen enkele zin zich tegen de contingentie van het 'zelf' en zijn vocabulaires te verzetten. In tegenwoordig, "we moeten proberen tot het punt te raken waar we niet langer *wat dan ook* aanbidden, waar we *niets* als een quasi goddelijkheid behandelen, waar we *alles* (onze taal, ons bewustzijn, onze gemeenschap) behandelen als een product van tijd en toeval."¹⁶

Dit besef van contingentie staat onze gehechtheid aan een specifiek vocabulaire evenwel geenszins in de weg. Elke gehechtheid is het resultaat van allerlei overtuigingen en praktijken die ons in de loop van onze persoonlijke geschiedenis toevallig hebben bepaald. Op grond daarvan zou men kunnen concluderen dat we onze gehechtheid probleemloos zouden kunnen verwisselen voor een andere. Maar Rorty trekt uit de constatering van deze contingentie juist een andere, tegengestelde conclusie: we kunnen niet anders dan gehecht zijn aan ons vertrouwde vocabulaire, omdat er nu eenmaal grenzen zijn aan datgene wat we ernstig kunnen nemen. Bepalend daarvoor is de mate waarin we al het vreemde kunnen verweven met ons eigen, vertrouwde vocabulaire. In deze situatie zijn we dus wel degelijk gehecht aan allerlei particuliere overtuigingen en praktijken van religieuze, culturele en etnische aard, maar beseffen tegelijk dat deze gehechtheid volstrekt contingent is. De mens kan dus een einde maken aan zijn pathologische zelftwijfel door van de nood een deugd te maken en de koers te varen die een concreet vocabulaire hem toestaat. Hij kan hierover maar beter eerlijk zijn, hetgeen betekent dat hij zijn etnocentrisme openlijk uitspreekt.¹⁷

Welke consequenties heeft dit postmoderne pluralisme nu voor de religieuze tolerantie? Het vraagt van de religieuze mens niet zozeer om te verdragen dat datgene wat voor hem heilig is, voor iemand anders juist verwerpelijk is of omgekeerd, maar om lucide in te zien dat *alle* heiligheid slechts een contingent

¹⁶ R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, 22.

¹⁷ Vgl. R. Visker, 'Voor gezichtsverlies behoeden'. In: Th. De Wit en H. Manschot (red.), *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*. Amsterdam 1999, 295.

¹⁵ R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, 1989, 73.

product van zijn religieuze verlangen is. Dat betekent dat hij in de privé-sfeer ongestoord gehecht kan blijven aan het religieuze vocabulaire dat bij hem past, zolang hij maar niet denkt dat die gehechtheid ook maar enige gevolgen mag hebben voor de publieke ruimte. In tegendeel, op het moment dat hij het publieke domein betreedt, moet hij zijn gehechtheid laten voor wat zij is en dient hij iedereen met rust te laten in zijn of haar eigenheid, in zijn of haar eigen vocabulaire, net zo goed als hijzelf dat van de anderen verlangt. Religieuze tolerantie betekent hier het naast elkaar laten bestaan van zo veel mogelijk individuele eigenheden, die alle op een particuliere wijze gehecht zijn aan een of ander vocabulaire. De kern van die tolerantie is dus het besef van de radicale contingentie van om het even welk vocabulaire en van de gebruikers daarvan. Juist die contingentie geeft ieder individu maximaal de vrijheid om zijn eigen vocabulaire te kiezen en in die keuze met rust gelaten te worden. Het is duidelijk dat de geëngageerde, betrokken vorm van religieuze tolerantie hiermee haar zin heeft verloren. Als alle heiligheid en goddelijkheid is verdampt tot een privé-hobby van een individu of groep individuen, bestaan er in de publieke ruimte geen geëngageerde levensvormen (i.c. religies of levensbeschouwingen) meer die elkaars universele, publiek beleden waarheidsaanspraken wederzijds moeten verdragen. Wat overblijft is de neutrale, onverschillige vorm van tolerantie ofwel de aanvaarding van het principe van een zo groot mogelijke godsdienstvrijheid. Velen zijn van mening dat de postmoderne samenleving (in vergelijking met de moderniteit) hiermee het toppunt van tolerantie bereikt heeft: alle meningen en overtuigingen, bijna zonder uitzondering, lijken geaccepteerd, getolereerd te kunnen worden, omdat ze strikt worden ingeperkt tot de privé-sfeer en in het publieke domein geen enkel gewicht hebben. Ik wil enkele kritische vragen stellen bij deze opvatting van neutrale tolerantie en de visie op het 'zelf' die aan de basis daarvan ligt. Een eerste vraag is of het 'zelf' wel echt zo doordrongen is van zijn contingentie als Rorty beweert. De meeste mensen zijn er in onze tijd inderdaad diep van overtuigd dat hun religieuze of levensbeschouwelijke vocabulaire het contingente resultaat is van allerlei factoren van psychische, sociale en culturele aard. Zoals we gezien hebben, bleken zij (voor zover zij niet aan extreme zelftwijfel lijden) echter ook zeer goed in staat om dit besef te verenigen met een grote mate van trouw en toewijding aan hun vocabulaires. Deze trouw kan uiteraard niet gebaseerd zijn op een rationeel inzicht in de 'objectieve waarheid' daarvan, maar is het resultaat van een subjectieve keuze (als eindige mensen kunnen we nu eenmaal niet alles ernstig nemen). Individuele eigenheid wordt hier dus verbonden met een radicale zelfkeuze. In de postmoderne situatie van een radicaal pluralisme is dit 'zelf' de enige maatstaf voor de houding tegenover om het even welk

vocabulaire, en die maatstaf heeft absolute geldingskracht. Het 'zelf' accepteert datgene wat buiten hem staat slechts op voorwaarde dat 'hij zichzelf erin kan herkennen'. Al het vreemde wordt met behulp van deze maatstaf gemeten: wat niet een spontane resonantie in het eigen innerlijk teweegbrengt, wat niet tot een variant van deze onmiddellijke eigenheid gereduceerd kan worden, wordt onverschillig terzijde geschoven.

Op religieus gebied zien we de hier geschetste situatie in alle duidelijkheid. De traditionele kerken boeten sterk aan invloed in, omdat hun leerstellige en morele principes haaks staan op de maatstaf van het 'zelf'. Mensen beroepen zich steeds op het recht en zelfs de plicht om hun eigen geweten, hun aangevoelde eigenheid, te volgen. Als gevolg van die houding worden de kerken, die waarden en principes voorhouden die de mens boven de zelfkeuze van zijn individuele eigenheid uit willen tillen, ervan beschuldigd instituties van onvrijheid en intolerantie te zijn. Tegelijk zien we echter een enorme bloei van allerlei alternatieve vormen van religiositeit, al dan niet van christelijke signatuur. Juist omdat zij geen of slechts een nauwelijks ontwikkeld leerstellig en moreel kader hebben, kan het individu zijn eigenheid daarin projecteren en zich daarin herkennen. Hun aantrekkelijkheid berust erop dat zij de eigenheid van het individu niet in het gedrang brengen, maar haar veeleer bevestigen.

Het grondkarakter van de hedendaagse, postmoderne individuen is bijgevolg enerzijds radicaal 'poëtisch', d.w.z. bestaat in een voortdurende zelfcreatie zonder normatieve eeuwige voorbeelden zoals God, het absolute, de rede etc. Maar anderzijds ontstaat er op die manier ook een afgesloten opvatting van menselijke eigenheid als onvervreembare, absolute zelfkeuze, waar het individu onder geen voorwaarde 'bovenuit getild' mag worden. Radicale contingentie van het 'zelf' en een even radicale absoluutheid daarvan sluiten elkaar dus niet uit, maar zijn paradoxaal genoeg twee aspecten van hetzelfde fenomeen. De postmoderne opvatting van tolerantie is evenwel enkel gebaseerd op de overtuiging dat het 'zelf' contingent is, en houdt geen rekening met het absolute karakter van zijn zelfkeuze. Zoals hieronder zal blijken, ziet de postmoderne mens daardoor ook niet in dat zijn tolerantie gemakkelijk kan omslaan in haar onverdraagzame tegendeel op het moment dat de confrontatie met het vreemde zijn individuele eigenheid in gedrang brengt.

We kunnen de vraag of het postmoderne 'zelf' zijn neutrale houding tegenover het vreemde op den duur wel kan volhouden ook nog vanuit een andere invalshoek benaderen.¹⁸ Van dit individu wordt verwacht dat hij de 'mentale

¹⁸ Ik heb mij bij de uitwerking van deze vraag laten inspireren door R. Visker, 'Voor gezichtsverlies behouden', 297 e.v.

acrobatie' kan verrichten om in de privé-sfeer trouw te zijn aan zijn eigen (religieuze) vocabulaire, en op het moment dat hij de publieke ruimte betreedt afstand te doen van die gehechtheid. Die houding is immers nodig om de andere vocabulaires met rust te kunnen laten en zich daar niet aan te storen. Maar, kunnen de privé-sfeer en het publieke domein wel zo radicaal van elkaar gescheiden worden? Is het niet zo dat iemand 'de schat van het geloof' waar hij werkelijk aan gehecht is, juist niet onder de korenmaat wil houden, maar hem aan anderen wil laten zien en vraagt om de waarde daarvan te erkennen? Uiteindelijk willen we helemaal niet met rust gelaten worden in onze eigenheid, en zijn we ook niet bereid om anderen met rust te laten in hun eigenheid. Onze elementaire ervaring is dat wij uitermate kwetsbaar zijn in onze eigenheid: wij voelen zich diep vernederd wanneer anderen onze diepste overtuigingen niet de moeite van het overwegen waard vinden of hen belachelijk maken. De postmoderne combinatie van een radicaal contingent waarde-universum en een absolute zelfkeuze door het individu maakt die kwetsbaarheid alleen nog maar nog groter. Het gewicht van de keuze voor een bepaald vocabulaire komt immers volledig op de schouders van het individu te liggen zonder dat hij zich kan oriënteren op om het even welke objectieve orde. Om niet onder dit gewicht te bezwijken gaat hij steun zoeken bij anderen, in eerste instantie bij geloofsgenoten, maar vervolgens ook op het publieke forum. Omdat de universele, objectieve orde die kenmerkend was voor de premoderniteit en tot op zekere hoogte ook voor de moderniteit (de universaliteit van de rede) is weggevallen, kan de postmoderne mens alleen nog maar proberen een intersubjectieve erkenning te krijgen voor de overtuigingen en praktijken waarin zijn eigenheid tot uiting komt. In deze vraag om erkenning van zijn eigenheid is hij evenwel allesbehalve neutraal, d.w.z. onverschillig tegenover de eigenheid van anderen, maar onvermijdelijk op hen betrokken. Deze onvermijdelijke betrokkenheid laat zien dat een tolerantie die er alleen maar in bestaat elkaar met rust te laten in ieders eigenheid, te arm of te ijel is voor het onvermijdelijke spel van erkenning. Want alleen door dat spel zijn mensen in staat om de onzekerheid te dragen die hen overvalt bij het besef dat hun diepe gehechtheid aan hun eigenheid radicaal contingent is.

Het onbekommerde etnocentrisme of de probleemloze gehechtheid aan de eigen geloofsovertuiging in de privé-sfeer blijken dus op den duur niet vol te houden, omdat het eigene niet hermetisch afgesloten kan worden van het bindende van het vreemde en omdat de gehechtheid aan de eigen overtuigingen en de praktijken over de grenzen van de privé-sfeer heen gaat. Zij kunnen niet gescheiden worden van de diepe afhankelijkheid van het individu van

(de erkenning door) anderen in het publieke domein. Omdat onze postmoderne tijd echter een extreme nadruk legt op de autonomie van het individu in de zin van zijn ongebonden zelfkeuze, kan de mens zijn fundamentele, existentiële afhankelijkheid van anderen niet onder ogen zien. Bijgevolg blijft hij, wat zijn tolerantie betreft, ook vastzitten in zijn neutrale, onverschillige houding van 'met rust gelaten willen worden', en is niet in staat om het eigenlijke probleem van de tolerantie, dat juist de betrokkenheid op en daarmee de afhankelijkheid van anderen veronderstelt, onder ogen te zien, laat staan op te lossen. Omdat hij de onontkoombaarheid van die betrokkenheid niet inziet, is hij eveneens weerloos tegenover het gevaar dat zijn neutrale tolerantie zo gemakkelijk kan omslaan in haar tegendeel. In de inleiding van deze bijdrage heb ik er al op gewezen dat onze houding van neutrale tolerantie tegenover het vreemde bij lange na niet zo grenzeloos is als we zelf geneigd zijn te denken. Voor het afgesloten 'zelf' worden deze grenzen bereikt wanneer het vreemde in zijn leefwereld binnentreedt en zijn eigenheid dreigt te ontregelen. Omdat dit 'zelf' zich in zijn radicale zelfkeuze heeft afgesloten van het andere, heeft het ook zijn vaardigheid verloren om het vreemde in zijn vreemdheid te erkennen en te verdragen. Hij komt niet verder dan het andere met zichzelf te identificeren (door het te assimileren) of het te negeren (door het teniet te doen). "Vreemde dingen moeten zich aanpassen aan onze leefgewoonten ofwel vertrekken", is dan vaak de slogan.

Hiermee komen we bij de grimmige, militant intolerante keerzijde van het ogenschijnlijk zo tolerante postmoderne 'zelf'. Op het moment dat zijn afgesloten eigenheid, ondanks al zijn afweermechanismen die tot doel hebben met rust gelaten te worden, verontrust wordt door de inbreuk van een niet te integreren vreemdheid, laat zijn neutrale, onverschillige vorm van tolerantie het afweten. Hij wordt dan in zijn ziel geraakt en moet kleur bekennen. Uiteraard kiest hij dan voor de maximale vrijwaring van zijn afgesloten eigenheid; zijn heilige recht om met rust gelaten te worden in zijn eigenheid dreigt hier immers met voeten getreden te worden. Als reactie keert hij zich met kracht tegen het vreemde, dat hij alleen maar als een aantasting van zijn eigenheid kan zien. Daarom slaat de postmoderne, ogenschijnlijk grenzeloze tolerantie zo gemakkelijk om in xenofobie, racisme en tribalisme. Het contingente, postmoderne individu is er wel van overtuigd grenzeloos tolerant te zijn, maar maakt zichzelf in de grond slechts iets wijs. Zijn neutrale, onverschillige tolerantie is niet bestand tegen de inherente kwetsbaarheid van zijn diepste overtuigingen en leefgewoonten.

4. De grenzen van de levensbeschouwelijke dialoog

In het voorgaande heb ik duidelijk gemaakt dat religieuze tolerantie nooit restloos kan opgaan in de neutrale variant daarvan, het principe van de godsdienstvrijheid. Aangezien onze eigenheid steeds mede afhankelijk is van de erkenning van anderen, kan datgene waar we in de privé-sfeer aan gehecht zijn ons in de publieke sfeer niet onverschillig laten. Bijgevolg kunnen we in de publieke ruimte elkaar nooit helemaal met rust laten, maar tonen we openlijk onze diepste overtuigingen en leefwijzen, confronteren elkaar daarmee en streven naar erkenning daarvan. Maar daarmee is steeds ook de mogelijkheid van niet-erkenning en intolerantie gegeven: de heiligste overtuigingen van anderen kunnen in onze ogen juist afkeurenswaardig of zelfs ronduit belachelijk zijn, en hetzelfde geldt natuurlijk voor onze gehechtheden in de ogen van anderen. Ook in de publieke ruimte staan wij dus nooit neutraal ten opzichte van onze eigen overtuigingen en die van anderen, maar zijn steeds ook een betrokken partij. In die betrokkenheid en de afhankelijkheid die daarmee samenhangt zijn we buitengewoon kwetsbaar. En daarmee komt de tweede vorm van tolerantie, die ik in de inleiding de betrokken tolerantie heb genoemd, waarvan we dachten dat ze niet langer van onze tijd was, opnieuw om de hoek kijken. De vraag is meer bepaald hoe we vanuit onze betrokkenheid tolerant kunnen zijn ten opzichte van die vreemde overtuigingen en praktijken, die ons juist niet onverschillig laten, maar ons verontrusten en eventueel zelfs met afschuw vervullen, omdat zij de evidentie van onze diepste overtuigingen op de helling zetten en daarmee onze kwetsbaarheid blootleggen. Zijn we in staat en bereid om het vreemde dat ons verontrust te verdragen of willen we juist onze eigenheid maximaal tegen alle vreemde invloeden afschermen door het vreemde te ontkennen en het eventueel zelfs fysiek te elimineren?

In de hedendaagse filosofische literatuur wordt vaak gewezen op de noodzaak van een levensbeschouwelijke en interculturele dialoog om het probleem van de betrokken tolerantie op te lossen. Een belangrijke vertegenwoordiger van deze denkrichting is Charles Taylor, die de problematiek van de tolerantie ter sprake brengt in het kader van het multiculturalisme. Hij gaat uit van de in de vorige paragraaf ontwikkelde stelling dat de erkenning door anderen constitutief is voor onze eigenheid.¹⁹ In dit verband moeten twee vormen van erkenning van elkaar onderscheiden worden, de gelijke erkenning van ieders menselijke

waardigheid (politiek van gelijkheid), en de erkenning van het verschillend-zijn van mensen en van hun uniciteit (de politiek van verschil). In dit laatste geval gaat het om zaken als de erkenning van een specifieke taal, cultuur, religie etc. die de concrete inhoud van ieders eigenheid uitmaken. Hoe belangrijk zij ook is, de gelijke erkenning van onze menselijke waardigheid blijft leeg, abstract, indien niet eveneens de fundamentele inspiraties van waaruit of de belangrijkste waarden waarvoor wij leven erkend worden. Onze identiteit komt niet alleen tot stand door de (gelijke) erkenning van onze waardigheid als mens, maar ook tegen de achtergrond van de erkenning van de betekenis van specifieke bestaansinhouden, d.w.z. van verschillen tussen mensen en van de uniciteit van ieder mens. Uiteraard kan deze erkenning uiteenlopende vormen aan nemen, gaande van een gedogen van die specifieke bestaansinhouden tot een expliciete, wettelijke erkenning daarvan. In verband met de religie gaat het dan met name om de erkenning van de overtuigingen en leefwijzen die iemands identiteit als christen, humanist, moslim, jood etc. uitmaken; hierbij kunnen we denken aan de manier waarop religieuze feesten gevierd en met rituelen omgeven worden, aan gebedspraktijken, opvoedingsprincipes, kledingvoorschriften etc. In de ogen van buitenstaanders lijkt het vaak om banale zaken te gaan (denken we bij voorbeeld maar aan de kwestie van het hoofddeekje), er bestaat ook vaak geen rationele verklaring of rechtvaardiging voor, maar voor de betrokkenen zijn het concrete uitingen van hun identiteit, waar zij diep aan gehecht zijn.²⁰ Juist het existentiële gehalte van onze gehechtheden maakt dat we daarin uitermate kwetsbaar zijn.

De problematiek van de tolerantie treedt vooral op de voorgrond wanneer het gaat om de erkenning van verschillen, van specifieke overtuigingen en praktijken. Ter illustratie verwijs ik naar het conflict tussen katholieken en protestanten in Noord-Ierland. De protestanten willen niet alleen de erkenning van hun algemene menselijke waardigheid, maar vooral de erkenning van hun verschillend-zijn van het katholieke bevolkingsdeel. Bovendien speelt deze eis om erkenning niet alleen op het theoretische niveau van de verschillen in theologie en kerkorde, maar vooral op dat van de concrete praktijken, zoals het recht om met hun Oranjemarsen door de katholieke wijken te trekken. Iedere zomer opnieuw blijkt hoe zeer zij daaraan gehecht zijn, ook al is deze gehechtheid voor de gemiddelde Europeaan nauwelijks te begrijpen en hebben die praktijken in hun ogen hoogstens een folkloristische waarde. De katholieken van hun kant begrijpen die gehechtheid maar al te goed; ze ervaren deze

¹⁹ Ch. Taylor, 'De politiek van erkenning'. In: A. Gutmann (red.), *Multiculturalisme. De politiek van erkenning nader onderzocht*. Amsterdam, 1995, 43 e.v.

²⁰ Vgl. A. Burms, 'Het eigene, reëel en symbolisch', *ANTW* 91,1, 1999, 45 e.v.

marsen als een aantasting van hun eigenheid, omdat zij hen steeds weer opnieuw herinneren aan hun opeenvolgende nederlagen tegen de Engelsen in het verleden, en aan hun maatschappelijke achterstelling in het heden.

Dit voorbeeld laat zien dat de erkenning van verschillen op zich weliswaar een noodzakelijke, maar nog geen voldoende voorwaarde is voor tolerantie. Omdat de hedendaagse liberale en multiculturele maatschappij echter nauwelijks oog heeft voor de fundamentele gehechtheden, waarvan ik hierboven een voorbeeld gaf, vertoont zij de neiging om alle verschillen op te vatten als even zoveel uitingen van specifieke identiteiten, die puur op grond van hun verschillend-zijn recht hebben op erkenning. Velen beschouwen deze universele erkenning van verschillen als het toppunt van tolerantie. Maar zoals we hierboven al gezien hebben is dit veeleer een uiting van een neutrale, onverschillige tolerantie en van een verregaand cultureel relativisme. Bovendien staat het zonder onderscheid accepteren van verschillen paradoxaal genoeg de erkenning in de weg, en maakt daarmee ook de geëngageerde vorm van tolerantie onmogelijk. Mensen of groeperingen willen immers niet alleen dat het recht van hun vrije keuze erkend wordt, maar ook en vooral de erkenning dat hun verschillend-zijn gelijkwaardig is met andere overtuigingen of leefwijzen. Heel wat moslims beschouwen het feit dat hun religieuze feesten niet wettelijk erkend zijn als een teken dat de islam nog steeds ongelijkwaardig is aan de dominante christelijke religie, waarvan de feestdagen wel wettelijk erkend zijn. Hoe men ook over deze kwestie denkt, in ieder geval wordt duidelijk dat in dit soort discussies steeds verwezen wordt naar een bredere betekenis horizon, tegen de achtergrond waarvan sommige opties wél erkend worden als zijnde de moeite waard en andere niet.²¹ De erkenning van verschillen brengt dus onvermijdelijk het probleem van ongelijke erkenning met zich mee, met alle problemen van dien voor het verdragen van overtuigingen en praktijken die sommigen onverdraaglijk vinden, bij voorbeeld omdat ze uitdagend, discriminerend etc. zijn. Moeten de oranjemarsen van de protestanten in Noord-Ierland erkend worden als een terechte uiting van hun religieuze eigenheid, of zijn ze juist provocaties van het katholieke bevolkingsdeel. De radicale tegengestelde betrokkenheden van beide bevolkingsgroepen in dezen is overduidelijk. Maar wat kunnen erkenning en tolerantie hier inhouden?

Taylor probeert dit probleem op te lossen door te stellen dat het al dan niet erkennen van verschillen door middel van een dialoog moet gebeuren. Erkenning is volgens hem primair een dialogisch proces: het ontdekken van mijn

²¹ Ch. Taylor, *De malaise van de moderniteit*. Kampen, 1994, 48.

eigen identiteit gebeurt niet in afzondering, maar door een deels openlijke en deels innerlijke dialoog met anderen. Mijn eigen identiteit is bijgevolg mede afhankelijk van mijn dialogische relaties met anderen.²² Dit betekent in de eerste plaats dat de ongelijkheden in de erkenning niet voor eens en voor altijd vastliggen, maar flexibel zijn, en berusten op een brede maatschappelijke instemming. Deze idee wordt bovendien beheerst door de overtuiging van een horizonversmelting (Gadamer) van de verschillen, waardoor zij op den duur kleiner, of in ieder geval gemakkelijker bespreekbaar en hanteerbaar worden. Concreet mondt deze gedachte meestal uit in een pleidooi voor een levensbeschouwelijke of interreligieuze dialoog.

Zonder te willen beweren dat erkenning op basis van dialoog uitgesloten zou zijn, houdt het pleidooi daarvoor echter te weinig rekening met de inherente grenzen van de dialoog. Het model van de dialogale erkenning, dat vaak naar voren wordt geschoven als oplossing voor het probleem van de conflictieuze verhouding tussen betrokkenheid en tolerantie, is in mijn ogen dan ook nogal naïef. Iedereen die enige ervaring heeft met het voeren van een levensbeschouwelijke dialoog, vooral wanneer het niet om algemene godsdienstige ideeën gaat, maar over de (on)toelaatbaarheid van concrete afwijkende praktijken, weet hoe vaak dit soort gesprekken eindigen in wederzijds onbegrip, alle goede wil van de dialoogpartners ten spijt.²³ Het voorbeeld van de strijd tussen katholieken en protestanten in Noord-Ierland is daar een tragisch, maar overduidelijk voorbeeld van. De redenen van deze mislukkingen liggen niet in het gebrek aan vaardigheid om te dialogeren, maar in het feit dat gehechtheden meestal geïncarneerd zijn in concrete levenswijzen en daardoor vaak de kern van iemands eigenheid uitmaken. De Dijn geeft dit scherp aan: "Het idee van een harmonie van verschillen verbonden met een open sensibele voor al wat waarde heeft [zijnde de vooronderstellingen van elke dialoog over levenswaarden] is een idee die geen rekening houdt met de onvermijdelijkheid van reële onverenigbaarheden van betekenissen en van onaanvaardbare contaminatie van betekenis door het inschakelen in een andere context."²⁴ Waarden zijn immers geen pure ideeën, waarover men in een neutrale ruimte met elkaar kan dialogeren, maar zijn steeds geïncarneerd in concrete, particuliere levenswijzen. Juist vanwege die geïncarneerde particulariteit zijn onze mogelijkheden

²² Ch. Taylor, 'De politiek van erkenning', 52.

²³ Ik verwijs opnieuw naar de prikkelende voorbeelden die M. ten Hooven geeft in de inleiding van het boek *De lege tolerantie*.

²⁴ H. De Dijn, 'Politiek van erkenning en multiculturalisme'. In: St. Cuyper en W. Lemmens (red.), *Charles Taylor. Een mozaïek van zijn denken*. Kampen, 1997, 152.

om harmonisch met het vreemde samen te leven of het te integreren noodzakelijkerwijze beperkt. "Ook individuen die sinds lange tijd vertrouwd zijn geraakt met het vreemde, kunnen geconfronteerd worden met dergelijke momenten van ultieme onaanvaardbaarheid van bepaalde betekenissen. Wie dit niet begrijpt, begrijpt niet wat identiteit en identificatie betekent, en sluit de ogen voor de realiteit van het werkelijke samenleven."²⁵

De consequentie hiervan is dat elke samenleving moet bepalen welke verschillen in overtuigingen en leefgewoontes wel acceptabel zijn en voldoende waardevol zijn om maatschappelijk erkend te worden en welke niet. De waarheid van de menselijke persoon als uniek individu, het belang van de gewetensvrijheid van de mens, de relatieve onafhankelijkheid van het wereldse ten opzichte van God etc. zijn van oorsprong christelijke waarden die in de loop der eeuwen in onze cultuur verankerd zijn, omdat zij algemeen erkend worden als fundamenteën van onze samenleving. Deze verankering gebeurt niet alleen op het abstracte niveau van allerlei instituties, maar ook in de concrete wijzen waarop mensen met elkaar omgaan, hoe zij zichzelf ervaren en zich in de wereld bewegen. Dit houdt onvermijdelijk in dat het niet mogelijk is om hiermee conflicterende waarden, zoals de voorrang van de groep op het individu, het ondergeschikt maken van de eigen verantwoordelijkheid aan de heersende zeden en het in elkaar opgaan van het hemelse en het aardse (met als consequentie de afwijzing van elke secularisatie), als gelijkwaardig te erkennen. Een levensbeschouwelijke dialoog kan uiteraard bepaalde conflicten minder scherp maken en meer wederzijds begrip tot stand brengen, maar het is een illusie te menen dat alle problemen daarmee opgelost zouden kunnen worden. Bovendien is duidelijk dat een samenleving die ten allen prijze politiek correct wil zijn en daarom maar alle culturele en religieuze verschillen als gelijkwaardig erkent, op den duur onleefbaar is.

Op grond van het voorgaande moeten we concluderen dat de mogelijkheden van de levensbeschouwelijke dialoog als oplossing voor de erkenning van verschillen beperkt zijn. Daarmee dreigt echter ook het eigenlijke probleem van de tolerantie, het verdragen van het onverdraaglijke onoplosbaar te worden. We hebben gezien dat de betrokkenheid van ieder mens op zijn eigenheid existentieel, geïncarneerd is, en dat hij daarin hoe dan ook kwetsbaar is. Die betrokkenheid is moeilijk in het kader van een dialoog onder woorden te brengen en nog minder rationeel te verdedigen tegenover andere betrokkenheden. We zijn er ons vaak niet van bewust *dat* we bepaalde overtuigingen en praktijken

²⁵ H. De Dijn, 'Politiek van erkenning en multiculturalisme', 152.

onuitstaanbaar vinden, en nog minder zijn we in een dialoog met de betrokkenen in staat om uit te leggen *waarom* we dat vinden. Op grond daarvan rijst de vraag hoe we tolerant kunnen zijn tegenover het vreemde dat we niet kunnen erkennen als gelijkwaardig met het eigene, en dat we onverdraaglijk vinden. Als de dialoog met het/de vreemde geen oplossing biedt voor de reële, gevoelde onverenigbaarheid van levensovertuigingen en praktijken, hoe kunnen we vanuit onze eigenheid het vreemde dan in zijn vreemdheid erkennen, en wat houdt die erkenning in? Of moeten we concluderen dat een ethocentrisme of radicale religieuze homogeniteit het onvermijdelijke gevolg is van de onmogelijkheid om het eigene en het vreemde via een dialoog met elkaar te verzoenen, niet alleen in de privé-sfeer, zoals Rorty beweert, maar ook in het publieke domein?

5. Het verdragen van het verontrustend vreemde

De inherente beperktheid van de mogelijkheden om via een rationele dialoog de onverdraagzaamheid tegen te gaan, die binnensluit in de verhouding tussen het eigene en het vreemde, maakt duidelijk dat we die verhouding op een andere wijze moeten benaderen. Om het eigenlijke probleem van de tolerantie, het verdragen van het onverdraaglijke, te kunnen oplossen moeten we dieper doordringen in de wijsgerig-antropologische wortels van de verontrustende vreemdheid die we zo moeilijk kunnen verdragen. In haar boek, *Étrangers à nous-mêmes*,²⁶ geeft de frans-bulgaarse auteur Julia Kristeva een psychoanalytische interpretatie daarvan. Zij laat zien dat eigenheid en vreemdheid geen diametraal tegenover elkaar gestelde realiteiten zijn, maar elkaar wederzijds doordringen. De kern van haar analyse komt hierop neer: "Hoe zou men een vreemdheid kunnen dulden als men zichzelf niet een vreemde weet voor zichzelf?"²⁷ Om deze kwestie te verhelderen bespreekt Kristeva een tekst van Freud uit 1919, *Das Unheimliche* (het onheilspellende, het verontrustend vreemde). Op het eerste zicht "is het Duitse woord '*unheimlich*' de tegenstelling van '*heimlich*', '*heimisch*', vertrouwd; de conclusie ligt voor de hand dat iets juist daarom angstaanjagend is, omdat het *niet* bekend en vertrouwd is."²⁸ Eigenheid en verontrustende vreemdheid lijken dus tegengestelde begrippen te zijn. Maar het woord '*heimlich*' verwijst niet alleen naar het vertrouwde, maar betekent ook verborgen, heimelijk, duister; door deze connotatie krijgt

²⁶ J. Kristeva, *De vreemdeling in onszelf*. Amsterdam, 1991.

²⁷ J. Kristeva, *De vreemdeling in onszelf*, 192.

²⁸ S. Freud, *Das Unheimliche*. In: Idem, *Gesammelte Werke, Band XII*, 231.

het 'heimliche' een ander karakter en wordt tot het 'unheimliche'. "Zo veranderen in het woord *heimlich* zelf het eigene en het vrouwde in hun tegenwoord en krijgen de tegenovergestelde betekenis 'verontrustende vreemdheid' die in *unheimlich* zit."²⁹ In het spoor van Freud trekt Kristeva uit deze taalkundige eigenaardigheid een belangrijke antropologische conclusie. Datgene wat wij als het verontrustende vreemde ervaren, is niet noodzakelijk tegengesteld aan onze eigenheid; vaak is het iets waarmee we oorspronkelijk vertrouwd zijn geweest, maar dat in de loop van onze psychische ontwikkeling die vrouwde heeft verloren en tot iets afschrikwekkends is geworden. Het gaat dan meestal om verlangens en gevoelens van het ik die het als gevaarlijk of onplezierig ervaart. Om hieraan te ontkomen projecteert het ik de bronnen van deze onlust buiten zich en maakt hen tot vreemde, angstwekkende, duivelse dubbelgangers van zichzelf. Het *unheimliche*, de verontrustende vreemdheid, "is in werkelijkheid niets nieuws of vreemds, maar iets waarmee het zieleleven van oudsher vertrouwd is, en waarvan het slechts door het proces van de verdringing is vervreemd. (...) Het 'unheimliche' is iets dat geheim, verborgen had moeten blijven en dat voor de dag gekomen is."³⁰

Dit brengt ons bij de duistere keerzijde van onze ervaring met het verontrustende vreemde. We hebben hierboven gezien dat het 'unheimliche' in wezen de terugkeer van het verdrongen is. Deze terugkeer brengt echter de dreiging van een structuurverlies van het ik met zich mee, en gaat daarom gepaard met angst. Juist vanwege deze angstwekkende dreiging ervaren we de vreemdheid als verontrustend. Het vreemde dat mij verontrust is dus de dreigende terugkeer van de verdrongen eigenheid in de vorm van de angst. Om deze dreiging af te wenden gaat het ik het vreemde demoniseren als het radicale tegendeel van zichzelf. De categorieën van eigenheid en vreemdheid verliezen hun symbolisch, meerduidig karakter en worden iets imaginair, d.w.z. een gefixeerde, eenduidig vaststelbare realiteit. Concreet gaat het dan om allerlei stereotypen waarmee het eigene en het vreemde worden vastgelegd en die vaak de inhoud van het intolerante discours vormen en aanzetten tot onverdraagzaamheid. Zo beschuldigen westerse verlichte geesten moslimvrouwen die een hoofddoekje dragen ervan dat ze hun eigen emancipatie en die van hun geloofsgenoten, met name op seksueel gebied, in de weg staan. Maar gaat achter het fanatisme waarmee sommigen deze beschuldigingen uiten niet hun eigen, diepe onzekerheid schuil over een westerse maatschappij waarin menselijke seksualiteit volledig

²⁹ J. Kristeva, *De vreemdheid in onszelf*, 192.

³⁰ S. Freud, *Das Unheimliche*. In: Idem, *Gesammelte Werke*, Band XII, 255.

is geanalyseerd en gecommmercialiseerd? De dreiging die van het vreemde uitgaat, levert aan het ik de psychische energie om zich, onder het mom van de vrijwaring van zijn eigenheid, af te zetten tegen het vreemde, het actief te bestrijden en uiteindelijk het te vernietigen. "In de gebiologeerde afwijzing die de vreemdheid in ons oproept, zit een deel van de verontrustende vreemdheid in de zin van depersonalisatie die Freud erin heeft ontdekt en die weer aanknoopt bij onze kinderlijke verlangens naar en angsten voor het andere. De vreemdheid zit in onszelf. En wanneer we van de vreemdheid wegvluchten of tegen hem vechten, dan vechten we tegen ons onbewuste – het 'niet-eigene' van onze 'eigenheid' waar we geen raad mee weten."³¹

Hiermee hebben we de psychische wortels van de radicale, militante intolerantie blootgelegd. Zij bestaat enerzijds in een imaginaire identificatie van het ik met het eigene dat vertrouwd en rustgevend is, en anderzijds in een radicale projectie van het vreemde en verontrustende buiten het ik. In de ogen van dit ik verschijnt het vreemde onvermijdelijk als het angstaanjagende, als een bedreiging het eigene. Daarom roept het weerstand en agressie op.

Wat betekent de hier geboden analyse van de complexe verhouding tussen het eigene en het vreemde nu voor de betrokken, geëngageerde vorm van tolerantie? Kristeva stelt een nieuw soort kosmopolitisme voor, dat erin bestaat om het eigene en het vreemde zo met elkaar te laten versmelten, dat de begrippen eigenheid en vreemdheid hun oppositionele karakter volledig verliezen. "Als we de verontrustende vreemdheid in *onszelf* erkennen, zullen we aan die van buiten geen vreugde of verdriet beleven. Het vreemde is in mij en dus zijn wij allen vreemdelingen. Als ik vreemdheid ben, bestaan er geen vreemdelingen."³²

Deze gedachtegang geeft aan de problematiek van de tolerantie een heel nieuwe wending: de vraag of ik de onverdraaglijke overtuigingen en leefgewoontes van de ander kan verdragen wordt hier gereduceerd tot de vraag of ik het onverdraaglijke, het verontrustend vreemde in mijzelf kan verdragen. Mijn probleem met deze 'verinnerlijking' van de vreemdheid van de ander is dat de tolerantie als individuele en maatschappelijke deugd hierdoor volledig uit het zicht dreigt te verdwijnen. Ook al erken ik het symbolische en daardoor meerduidige karakter van eigenheid en vreemdheid, toch kunnen zij nooit volledig in elkaar opgaan of met elkaar versmelten; ook al is mijn eigenheid doordrongen met allerlei vreemde elementen, toch doet dit besef de ervaring van mijn onherleidbare eigenheid niet teniet, en evenmin die van de onherleidbare vreemd-

³¹ J. Kristeva, *De vreemdheid in onszelf*, 201.

³² J. Kristeva, *De vreemdheid in onszelf*, 202.

heid van de ander. De reële ander confronteert onze eigenheid met een radicale en niet te integreren vreemdheid. Het verontrustende van deze confrontatie ligt in de uitgewerkte ideeën en geïnstitutionaliseerde praktijken, die van buitenaf in mijn eigenheid binnenbreken, en die ik veel minder gemakkelijk kan negeren dan het vreemde in mijzelf, d.w.z. mijn eigen, vaak onbewuste ideeën en verlangens. Het probleem van de tolerantie speelt zich dus niet primair in mijn innerlijk af, maar in mijn verhouding tot de verontrustende vreemdheid van de onontkoombare, reële ander. Het reële probleem van mijn tolerantie voor die vreemde ander kan bijgevolg niet opgelost worden door het te vernietigen, door het te reduceren tot de erkenning dat het vreemde inherent deel uitmaakt van mijn eigenheid. Als er geen wij en zij, geen eigenheid en vreemdheid meer is, dan is er geen enkele vreemdheid meer die mij kan verontrusten en verliest de tolerantie haar zin.³³

Ondanks het feit dat het antwoord van Kristeva op de vraag naar tolerantie dus de nodige problemen stelt, biedt haar analyse van de verhouding tussen het eigene en het vreemde toch heel wat stof tot nadenken. Zij lijkt me bijzonder vruchtbaar om het eigenlijke probleem van de tolerantie, het verdragen van het onverdraaglijke, te verhelderen. Wat kan verdraagzaamheid inhouden in een situatie waarin het eigene en het vreemde met elkaar botsen, omdat zij elkaar niet kunnen verdragen? Om deze vraag te beantwoorden vertrek ik van een ervaring die Primo Levi beschrijft in zijn boek, *Is dit een mens?* Hij vertelt daarin over zijn confrontatie met dokter Pannwitz bij zijn selectie om deel uit te mogen maken van het chemisch commando in het concentratiekamp Auschwitz.

“Pannwitz is lang, mager, blond; hij heeft ogen, neus en haren zoals alle Duitsers die behoren te hebben en troont ontzaglijk achter een gecompliceerd bureau. Ik, Häftling 174517, sta in zijn kantoor, dat een echt kantoor is, ordelijk, netjes en schoon, en voel me of ik op alles wat ik aan zou raken een vieze vlek zou achterlaten.

Toen hij klaar was met schrijven, hief hij zijn hoofd op en keek me aan.

Vanaf die dag heb ik dikwijls en op vele manieren aan Dokter Pannwitz gedacht. Ik heb geprobeerd me voor te stellen hoe hij innerlijk, als mens functioneerde; hoe hij zijn tijd doorbracht, afgezien van de polymerisatie en het Indo-Germanendom; en vooral heb ik er, toen ik weer een vrij mens was, naar verlangd om hem nog eens te ontmoeten, niet uit wraakzucht, maar uit een persoonlijke behoefte om te weten hoe mensen kunnen zijn. Omdat die blik geen blik tussen twee mensen was; en als ik precies zou kunnen zeggen wat voor blik dat was, als door een aquariumruit gewisseld tussen twee wezens die verschillende elementen bewonen, zou ik ook de kern van de grote waanzin van het derde Duitsland hebben blootgelegd.

³³ Vgl. voor deze kritiek ook M. Walzer, *Tolerantie*, 116.

Alles wat wij allemaal van de Duitsers dachten en zeiden, werd op dat ogenblik onmiddellijk realiteit. Het brein achter die blauwe ogen en die verzorgde handen zet: ‘Dat onding daar voor me hoort klaarblijkelijk tot een soort die uitgeroeid moet worden. In het onderhavige geval moeten we echter eerst nagaan of het soms iets bruikbaar bevat.’ En in mijn hoofd, als pitten in een holle kalebas: ‘Blauwe ogen en blond haar is slecht. Niet mee te praten.’³⁴

Levi beschrijft hier op een meesterlijke wijze de onverdraagzaamheid die het gevolg is van het radicale tegenover elkaar stellen van het eigene en het vreemde, en die uitmondt in de vernietiging van het vreemde door het eigene. De kracht van deze passage (en overigens ook van de rest van het boek) ligt niet in een zo aanschouwelijk mogelijke voorstelling van de gruwelijkheden van het concentratiekamp, maar in de afstandelijke, en tegelijk uiterst subtiële beschrijving van de ontmenselijking die zich zowel van de gevangenen als van hun bewakers meester maakt en hun waarneming van elkaar vertroebelt. Zo ook in de hier aangehaalde passage. Van de kant van Pannwitz lijkt er van enige verontrusting door het vreemde geen sprake te zijn. Zijn Indogermaanse eigenheid kan onmogelijk verontrust worden door de vreemdheid van de joodse Häftling die voor zijn bureau staat. De kern van het derde Duitsland bestaat er immers in het eigene en het vreemde zo radicaal van elkaar te scheiden en van een tegengesteld waardeteken te voorzien dat een contaminatie van deze beide werelden, laat staan een verontrusting van het eigene door het vreemde bij voorbaat is uitgesloten. Levi gebruikt het beeld van de aquariumruit om deze scheiding te beschrijven. Door de ruit die tussen hen beiden in staat, worden Pannwitz en hijzelf twee volstrekt heterogene wezens, de een behorend tot het element van de lucht, de ander tot dat van het water, de een tronend achter een ontzaglijk bureau in een ordelijk, schoon en netjes kantoor, de ander rechtstaand, bang om met zijn lichaam vieze vlekken achter te laten. De blik die Pannwitz en Levi met elkaar wisselen, is geen blik tussen twee mensen. Van zijn kant van de aquariumruit ziet Pannwitz in Levi alleen maar een (on)ding dat, nadat het is opgebruikt, uitgeroeid moet worden. Levi is evenmin in staat om in Pannwitz een mens te zien, ondanks het feit dat deze laatste ogen, neus en haren heeft, zoals alle Duitsers. Hij heeft er geen idee van hoe hij innerlijk, als mens functioneert en zijn tijd doorbrengt, en kan hem alleen maar zien als een koel berekenend, emotieloos brein achter blauwe ogen en verzorgde handen. Van zijn kant van de aquariumruit kan hij hem alleen maar als een onmens zien: blauwe ogen en blond haar is slecht.

³⁴ P. Levi, *Is dit een mens?* Amsterdam, Meulenhoff, 1987, 145-6.

Levi's verhaal is een treffende illustratie van wat Kristeva bedoelt met de gebio-logeerde afwijzing die de vreemdeling (in dit geval de jood) in ons oproept. Voor de Nazi's was de jood de incarnatie van de verontrustende vreemdheden. Op hem werd al het niet-eigene van de eigenheid van het Derde Rijk geprojecteerd. De vreemde is hier dus niet een neutrale ander die het eigene onver- schillig laat, maar een vreemdeling die verontrusting, weerstand oproept, omdat hij het volstrekt negatieve tegenbeeld is van de eigenheid. Het eigene wordt gelijkgesteld met het positieve, geruststellende, terwijl het vreemde daar vol- ledig van wordt afgesplitst als het negatieve, verontrustende, dat derhalve uit- gebannen moet worden. Omdat er een diepe geruststellende werking uitging van de politiek van de Nazi's om een ondoordringbare ruit te plaatsen tussen het eigene en het vreemde en beide van een tegengesteld waardeteken te voorzien, was zij voor Pannwitz ook zo aantrekkelijk. Dankzij deze ruit werd hij niet door het vreemde verontrust en bleven hem ook heel wat verontrustende vra- gen over de niet-eigen, duistere zijden van zijn eigenheid bespaard.

Wat betekent dit alles nu voor het eigenlijke probleem van de tolerantie, het ver- dragen van het onverdraaglijke? We kunnen in deze vraag twee deelvragen onderscheiden: de eerste betreft de kwestie van de status van het onverdraag- lijke zelf en de tweede gaat over de aard van het verdragen daarvan. De ana- lyse van de complexe verhouding van het eigene en het vreemde heeft duide- lijk gemaakt dat de realiteit van het *onverdraaglijke* nooit definitief te elimineren valt. Het is een illusie te menen dat het vreemde ooit zou ophouden het eigene te verontrusten, dat het eigene alles zou kunnen verdragen, omdat er niets onverdraaglijks meer is. Een dergelijke toestand is alleen mogelijk indien er een volledige osmose zou kunnen bestaan tussen het eigene en het vreemde (Kristeva). Maar het eigene en het vreemde zijn twee onherleidbare realiteiten, ook al zit er veel eigenheid in het vreemde en omgekeerd. Bovendien komt het ik slechts tot (het bewustzijn van) zijn eigenheid door zich te onderscheiden van het andere en door de erkenning van die eigenheid door anderen. Iemand die katholiek is (niet als een soort theologisch standpunt, maar in zijn fundamen- tele levensovertuigingen en praktijken), kan niet tegelijk ook protestant, islamiet of boeddhist zijn, hoe waardevol hij (sommige elementen uit) deze religies ook vindt en hoe goed hij zich ook de contingentie van zijn redenen om katholiek te zijn (bij voorbeeld de opvoeding) kan beseffen. In tegendeel, omdat deze vorm van contingentie juist geen vrije keuze is, maar bij uitstek zijn existen- tiële lot, is hij er steeds al door bepaald en kan hij niet veranderen.³⁵ Identiteit

³⁵ Vgl. voor het onderscheid tussen willekeurigheidstoevalligheid en lotstoevalligheid O. Marquard, *Einde van het noodlot?* Agora, Baarn, 1999, 155.

en de erkenning daarvan door anderen zijn dus niet alleen een kwestie van vrije keuze, dialoog en horizonversmelting (Taylor), maar steeds ook van lot, strijd en negativiteit (Hegel). Deze negativiteit, waarin het eigene zich onder- scheidt van en eventueel afzet tegen het vreemde, valt in de grond nooit uit te schakelen, omdat zij rechtstreeks samenhangt met de eigenheid van het eigene. Eigenheid en eindigheid hangen noodzakelijk met elkaar samen. Voor de tole- rantie betekent dit dat het essentieel is om in te zien dat de reële negativiteit nooit volledig opgeheven zal kunnen worden, positief geformuleerd, dat het eigene altijd zal blijven stoten op een vreemdheden die hem verontrust. Hiermee ga ik zowel in tegen de hierboven beschreven neutrale, onverschillige vorm van tolerantie (Rorty) als tegen de tolerantie die de versmelting van alle verschil- len tot een grotere eenheid tot doel heeft (Taylor). In deze beide gevallen raakt het eigenlijke, reële en actuele probleem van de tolerantie, het verdragen van het onverdraaglijke, immers buiten beeld, omdat wordt vooruitgegrepen op een hypothetische toekomst, waarin er geen sprake meer zou zijn van onverdraag- lijke, verontrustende vreemdheden. Maar als er niets meer echt onverdraaglijk of verontrustend is, vervalt ook de noodzaak van tolerantie.

De vreemdheden van het vreemde is dus onophefbaar, zodat het vreemde ook nooit zijn verontrustend en daarom onverdraaglijk karakter voor het eigene volledig kan verliezen. Alleen op grond van dit inzicht kunnen we zinvol spre- ken over de betrokken vorm van tolerantie. Maar tolerantie blijft niet bij dit inzicht staan. De onophefbare realiteit van het onverdraaglijke maakt immers de vraag naar het verdragen van het onverdraaglijke alleen maar dringender. Want op het moment dat de vreemdheden van het vreemde absoluut wordt, kan het eigene in het vreemde alleen maar de verontrusting van zijn eigenheid zien. Dan is het afgelopen met het verdragen en is er alleen nog maar militante into- lerantie. Hiermee kom ik bij de tweede deelvraag: wat betekent het om het onverdraaglijke te *verdragen*? Om deze kwestie te verhelderen, wil ik opnieuw aansluiten bij het boek van Levi. De intolerantie werd daarin vergeleken met een ondoordringbare ruit, die tussen het eigene en het vreemde staat teneinde het eigene hermetisch af te sluiten van elke verontrusting door het vreemde. A contrario kunnen we hieruit concluderen dat tolerantie erin bestaat om die ruit zo te construeren dat hij niet helemaal ondoordringbaar is, ook al blijft hij tussen het eigene en het vreemde bestaan. Concreet houdt tolerantie dan zeker niet in dat we het vreemde in alle gevallen als gelijkwaardig aan het eigene zou- den moeten accepteren. De realiteit van het onverdraaglijke maakt zulks onmo- gelijk. Veeleer moet een houding van verdraagzaamheid ons ervan weerhou- den het vreemde te demoniseren door elke gemeenschappelijkheid met het eigene uit te sluiten en het als een absolute onwaarde te bestempelen. Dat is

de les die we uit Levi's beeld van de aquariumruut kunnen trekken. Een tolerant iemand overlaadt het vreemde niet onmiddellijk met allerlei negatieve stereotypen teneinde het aan de overzijde van zijn eigenheid te plaatsen en het vervolgens teniet te doen. Hoezeer vreemde religieuze overtuigingen en praktijken ons ook verontrusten en tegen de borst stuiten, toch gaan zij steeds terug op ervaringen van de mens met zichzelf en zijn (individuele of collectieve) geschiedenis, die wij op die gronden, ondanks hun vreemdheid, toch als menselijk kunnen erkennen. Deze minimale houding van tolerantie betekent niet dat alle verschillende overtuigingen en leefgewoontes (juridisch) aanvaard moeten worden, maar bestaat er minimaal in het vreemde te erkennen als een *menselijke* bestaanswijze en het niet te demoniseren. Zelfs de meest onverdraaglijke overtuigingen en praktijken zijn *eigen aan wat mensen denken en doen*, en staan dus niet diametraal tegenover onze eigenheid. De betrokken vorm van tolerantie gaat dus steeds samen met een sterk bewustzijn van het eigene, zonder die eigenheid tot iets absoluuts te willen maken.

Behalve een individuele houding is deze vorm van tolerantie ook een collectieve cultuurarbeid, een werken aan de beschaving. Hij bestaat erin structuren in het leven te roepen die tot doel hebben het vreemde zo veel mogelijk van zijn verontrustend karakter te ontdoen en een dam opwerpen tegen het demoniseren van het vreemde. In het geval van de religieuze tolerantie kunnen we daarbij denken aan datgene wat de God van joden en christenen de mens steeds in herinnering brengt, namelijk om "een vreemdeling niet slecht te behandelen en hem het leven niet moeilijk te maken, want gij hebt zelf als vreemdeling in Egypte gewoond."³⁶ Hiermee verwijst de Bijbel niet alleen naar een concrete historische ervaring van het joodse volk, maar daar bovenuit naar de relativiteit van eigenheid en vreemdheid in de ogen van God.

(Summary: p. 492)

Prof. dr. Peter Jonkers (Eindhoven, 1954) is hoogleraar wijsbegeerte aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Hij doceert en publiceert over cultuurfilosofie, metafysica en geschiedenis van de moderne wijsbegeerte.
Adres: Amersfoortseweg 10 A, 3705 GJ Zeist.

BIJDRAGEN, Tijdschrift voor filosofie en theologie

verschijnt 4x per jaar: in maart, juni, september en december en wordt uitgegeven door de Stichting tot uitgave van het tijdschrift Bijdragen, gevestigd te Amsterdam. De abonnementsprijs bedraagt 82 EURO voor instituten, 45 EURO voor particulieren. Voor studenten 12 EURO (na overleg van collegekaart). Losse afleveringen 12 EURO.
Prijzen zijn excl. 6% b.t.w.; het omzetbelastingnummer van Bijdragen is NL 00.32.79.054.B01.

REDACTIE

(Editorial Staff, Comité de rédaction, Schriftleitung)

R. Bieringer, KU Leuven – A.H.C. van Eijk, KTU Utrecht (hoofdredacteur Nederland) – J. Haers, KU Leuven – W. Van Herck, UFSIA Antwerpen – A.P.H. Meijers, KTU Utrecht – K.-W. Merks, Theol. Fac. Tilburg – M.F.G. Parmentier, KTU Utrecht – D. Pollefeyt, KU Leuven – H. Rikhof, KTU Utrecht – P. Schotsmans, KU Leuven – N. Schreurs, Theol. Fac. Tilburg – J. Taelis, UFSIA Antwerpen – G. Vanheeswijk, UFSIA Antwerpen – B. Vedder, Theol. Fac. Tilburg – J. Verhaeghe, UFSIA Antwerpen (hoofdredacteur België).

REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, p/a KTU, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht, tel. 030-2539068, e-mail: bijdragen@ktu.nl
Voor België: Redactie Bijdragen, Prinsstraat 13, B-2000 Antwerpen, tel. 03-2204369, e-mail: Jean.Verhaeghe@ufsia.ac.be
Redactie-secretaris J.H.M. Wijnhoven.

ADMINISTRATIE-ADRES

Peeters Publishers, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, tel. 016-235170, fax 016-228500, e-mail: PEETERS@peeters-leuven.be

Alle voorgaande jaargangen verkrijgbaar:

All previous volumes are available:

On peut commander tous les exemplaires précédents:

Alle früheren Jahrgänge sind noch lieferbar:

Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven.